



Revista de Estudios Sociales

35 | Abril 2010
Estética y Política II

(Com)partiendo el secreto, entre la ley y la ficción (la literatura y lo político en el pensamiento de Jacques Derrida)*

*Sharing the Secret: Between Law and Fiction (Literature and Politics in the
Thought of Jacques Derrida)*

*(Com)partilhando o segredo, entre a lei e a ficção (a literatura e o político no
pensamento de Jacques Derrida)*

por Carlos Andrés Manrique



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/14241>

ISSN: 1900-5180

Editor

Universidad de los Andes

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 abril 2010

Paginación: 88-100

ISSN: 0123-885X

Referencia electrónica

por Carlos Andrés Manrique, « (Com)partiendo el secreto, entre la ley y la ficción (la literatura y lo político en el pensamiento de Jacques Derrida)* », *Revista de Estudios Sociales* [En línea], 35 | Abril 2010, Publicado el 01 abril 2010, consultado el 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/revestudsoc/14241>



Los contenidos de la *Revista de Estudios Sociales* están editados bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

(Com)partiendo el secreto, entre la ley y la ficción (la literatura y lo político en el pensamiento de Jacques Derrida)*

por **Carlos Andrés Manrique****

Fecha de recepción: 8 de julio de 2009
Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2009
Fecha de modificación: 4 de septiembre de 2009

RESUMEN

La concepción de Derrida sobre la relación entre la literatura y lo político se debe entender a partir de su reflexión sobre el vínculo que hay entre la producción de sentido en el lenguaje, por un lado, y la demarcación de fronteras en el espacio sociopolítico, por el otro. Para Derrida, la *literatura* es una cierta práctica de la escritura que, en su manera de intensificar *el límite del sentido*, suspende y desestabiliza las fronteras socio-políticas impuestas por toda normatividad institucional. Este artículo busca reflexionar sobre la mutua imbricación, enfatizada así por Derrida, entre una cierta idea de la "literatura" y una cierta idea de "democracia", resaltando cómo lo que estaría en juego aquí sería la posibilidad de configurar la comunidad política *de otro modo*. Una posibilidad que implica el reto de re-pensar el ejercicio de la libertad y la afirmación de una universalidad irrestricta, ya no en la transparencia de un sujeto capaz de dar plena cuenta de sí, ni en el espacio de inteligibilidad de la racionalidad discursiva, como estamos acostumbrados a hacerlo; sino, por el contrario, una libertad asociada con una irreducible opacidad del sujeto, y una universalidad asociada con una instancia de exceso que disloca irreparablemente la estructura de la significación discursiva. Señalando algunos sugestivos puntos de convergencia entre unos textos tardíos de Kant, y por otro lado, unos textos de Derrida sobre la escritura apofática del misticismo medieval, queremos mostrar cómo, así entendida, la reflexión derridiana sobre la función *política* de la literatura nos exige cuestionar y desestabilizar la contraposición entre "Ilustración" y "misticismo", y toda una serie de oposiciones coordinadas con esta última que se han vuelto dogmáticas en nuestra reflexión sobre lo político.

PALABRAS CLAVE:

Derrida, literatura, deconstrucción, misticismo, Ilustración, Kant.

Sharing the Secret: Between Law and Fiction (Literature and Politics in the Thought of Jacques Derrida)

ABSTRACT

To understand Derrida's conception of the relationship between literature and politics, one needs to begin with his reflection on the connection between the production of meaning in language, on the one hand, and the demarcation of borders in socio-political space, on the other. For Derrida, literature is a specific kind of writing that, by intensifying *the limits of meaning*, suspends or de-stabilizes the socio-political borders erected by all institutional normativity. This article reflects on the mutual entanglement, thus emphasized by Derrida, between a certain idea of "literature" and a certain idea of "democracy." What is at stake here is the possibility of configuring the political community *by other means*. This possibility implies the challenge of re-thinking the exercise of freedom and the affirmation of an unrestricted universality, no longer in the transparency of a fully-accountable subject or in the space of intelligibility of discursive rationality, as we are used to thinking about them. But rather, it is a freedom associated with an irreducible opacity of the subject, and a universality associated with an instance of excess (the "secret"), which dislocates the structure of discursive meaning. By pointing out suggestive points of convergence between several late Kantian texts and some works by Derrida on the apophatic writing of medieval mysticism, the article attempts to show how Derrida's meditation on the *political* function of literature prompts us to question and de-stabilize the opposition between "Enlightenment" and "mysticism", and a series of dichotomies tied the latter that have become dogmatic in our understanding of politics.

KEY WORDS:

Derrida, literature, deconstruction, mysticism, Enlightenment, Kant.

* Este artículo es resultado de la investigación de tesis doctoral.

** Filósofo de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia; M.A. en Filosofía de la Religión y Ph.D. en The University of Chicago, Estados Unidos, con la tesis doctoral: *Religion, Subjectivity and the Political in Derrida's Reading of Kant*. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran: *Radical Evil and the Invisibility of Moral Worth in Kant's Die Religion. Ideas y Valores*, 56, No 135: 3-27, 2007; y *La opacidad moral del sujeto como condición de la justicia: Derrida leyendo la filosofía moral kantiana. En Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes clásicas del debate contemporáneo*, ed. María del Rosario Acosta (próximo a publicarse). Actualmente se desempeña como profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: ca.manrique966@uniandes.edu.co.

(Com)partilhando o segredo, entre a lei e a ficção (a literatura e o político no pensamento de Jacques Derrida)

RESUMO

A concepção de Derrida sobre a relação entre a literatura e o político deve ser entendida a partir de sua reflexão sobre o vínculo que há entre a produção de sentido na linguagem, por um lado, e a demarcação de fronteiras no espaço sócio-político, por outro. Para Derrida, a *literatura* é uma certa prática da escrita que, em sua maneira de intensificar o *limite do sentido*, suspende e desestabiliza as fronteiras sócio-políticas impostas por toda a normatividade institucional. Este artigo reflete sobre a mútua imbricação, enfatizada assim por Derrida, entre uma certa ideia da “literatura” e uma certa ideia da “democracia”, ressaltando como o que estaria em jogo aqui seria a possibilidade de configurar a comunidade política *de outro modo*. Uma possibilidade que implica o desafio de re-pensar o exercício da liberdade e a afirmação de uma universidade irrestrita, já não na transparência de um sujeito capaz de dar plena conta de si, nem no espaço de inteligibilidade da racionalidade discursiva, como estamos acostumados a fazer; e sim, pelo contrário, uma liberdade associada com uma opacidade irreduzível do sujeito, e uma universalidade associada com uma instância de excesso (o “segredo”) que desloca irreparavelmente a estrutura da significação discursiva. Assinalando alguns pontos sugestivos de convergência entre uns textos tardios de Kant e uns textos de Derrida sobre a escrita apofática do misticismo medieval, queremos mostrar como, assim entendida, a reflexão Derridiana sobre a função política da literatura nos exige questionar e desestabilizar a contraposição entre “Ilustração” e “misticismo”, e toda uma série de oposições coordenadas com esta última que se tornaram dogmáticas em nossa reflexão sobre o político.

PALAVRAS CHAVE

Derrida, literatura, desconstrução, misticismo, Ilustração, Kant.

I.

*Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten
Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner
Natur hervorgehen, einem Gesetze opfern kann, welches mir
keinen Vortheil zum Ersatz verspricht und keinen Verlust bei
Übertretung desselben androht [...]?
Kant 1968c, 8: 492^{1*}*

*No me mueve mi Dios para quererte el cielo que me tienes
prometido ni tampoco el infierno tan temido para dejar por eso
de ofenderte (Poeta anónimo).*

1 “¿Qué es lo que hay en mí que hace que yo pueda deseosamente sacrificar las más internas atracciones de mis impulsos y deseos, provenientes de mi naturaleza, a una ley que no me promete ninguna ventaja a cambio, y ninguna pérdida si es transgredida [...]?” (Kant 1796, 8:492) [En “Sobre un tono elevado adoptado recientemente en la filosofía”].

* Nota del autor: la traducción de los textos originales en alemán, francés e inglés en las citas textuales en el texto son mías. Al traducir he consultado las traducciones publicadas de los textos que se indican en la bibliografía, modificándolas en algunos casos; los números de página indicados luego de las citas son los del texto original, y en el caso de las citas de Kant se sigue la convención de indicar el número del volumen y luego la página de la edición estándar de la *Akademie Ausgabe*.

Se anuncia aquí una extraña convergencia entre estos dos epígrafes. En la primera pregunta que se plantea Kant, en un gesto a la vez conceptual y retórico, aparece una de sus descripciones de esa inédita “experiencia” de lo que no puede ser un objeto de la experiencia y, sin embargo, es concebido como un hecho incontrovertible de la razón en su uso práctico, esa inédita instancia a la que Kant llama la “ley moral”. Una imposible experiencia cuya estructura, como veremos, se puede identificar sin mayor osadía con el movimiento de la voluntad descrito con el término *Ausgang* (“salida”) en la primera frase del inmortal artículo publicado en el *Berlinische Monatsschrift* en 1784, en respuesta a la pregunta “Was ist Aufklärung?” (“¿Qué es la Ilustración?”). La consigna: “La Ilustración es la *salida* [*Ausgang*] del hombre de su minoría de edad [...]” (Kant 1968a, 33-42). Por otro lado, los primeros versos de un soneto anónimo inscrito en la tradición de la poesía mística católica. Algunos han atribuido estos versos a San Juan de la Cruz, otros a Santa Teresa de Ávila, pero su origen

es incierto. En todo caso, versos que no encuentra uno en el encumbrado canon de las obras inmortales del pensamiento occidental, sino más bien quizás en algún panfleto o estampilla de esos que se venden al frente de la iglesia del “Divino Niño”, en el sur de Bogotá. Y, sin embargo, desde estas dos procedencias aparentemente irreconciliables, tan extrañas y distantes la una de la otra, se insinúa la extraña convergencia de una similar estructura o inflexión de la voluntad. Una estructura que es a la vez un imperativo, una necesidad, una urgencia impostergable, una cierta inflexión del deseo. Una estructura que no se da razones a sí misma, que no se puede entender a sí misma y, en cambio, se designa con el movimiento de una doble negación: “*ni... ni...*”; “*keinen Vorteil... keinen Verlust...*” [“*ni una ventaja... ni una pérdida...*”] dice Kant; “*ni el cielo prometido [...]* *ni el infierno tan temido*” dice el anónimo soneto. ¿Es posible esta convergencia entre estos dos textos y estas dos procedencias? ¿Cómo? ¿Y en caso de ocurrir, cuántas fronteras se cruzan allí? ¿Y no es cruzar una frontera o instituir, precisamente, un acto político, el acto político por excelencia, la imposición o subversión de la norma, asumiendo que es la norma la que marca la frontera entre el afuera y el adentro de una comunidad política? ¿Será posible que esta improbable convergencia suceda en el lugar de un cierto “secreto”, y en virtud de lo que hay de literatura en la escritura de estos dos epígrafes?

El propósito de este ensayo es explorar desde el ángulo de esta (im)posible convergencia y cruce de fronteras, la pregunta por la relación entre *la literatura y lo político*, que atraviesa como una de las más persistentes y directrices obsesiones la trayectoria filosófica del pensador francés Jacques Derrida. Esto es, la pregunta por la intersección entre dos preguntas: por un lado, una primera pregunta orientada a cómo entender y especificar el carácter distintivo de ese tipo de escritura que se llama *literatura*, su potencial y su fuerza, su estructura interna y la modalidad de su ejecución, la peculiar experiencia del lenguaje que pone en movimiento, etc.; y, por otro lado, una segunda pregunta orientada a cómo pensar y especificar la configuración del espacio de lo político, la constitución y el carácter del vínculo que unifica a una comunidad, la manera como este vínculo delimita (o no) el lugar de la misma, determina el modo de su compartir ese lugar y marca (o *desmarca*) las fronteras que separan su adentro de su afuera.

Esta eventual convergencia entre una cierta Ilustración y un cierto misticismo parece, sin duda, a primera vista, ser un extraño punto de partida para examinar la manera como Derrida conceptualiza la relación entre la práctica

de la escritura literaria y el espacio de lo político. Más aún teniendo en cuenta que Derrida escribió numerosos y destacados ensayos sobre distintos textos literarios: sobre Mallarmé (1972), sobre Kafka (1985), sobre Joyce (1984), sobre Célan (1986), entre otros. ¿Por qué no entonces ir directamente a estos textos para identificar allí las estrategias de lectura recurrentes, los conceptos que se desarrollan, las reflexiones más o menos explícitas sobre las repercusiones éticas y políticas de estos textos literarios tal como se analizan en estos ejercicios de lectura? ¿Por qué tomar como punto de partida, en cambio, esta improbable intersección entre una cierta práctica y disciplina del pensamiento, una *actitud*,² que Kant define como la esencia de ese evento histórico conocido como la Ilustración en la Europa de finales del siglo XVIII, por un lado, y por el otro, esa práctica de meditación y escritura ejercitada en una cierta vertiente de la tradición textual del misticismo católico, una vertiente cuyos principales exponentes (Meister Eckhart, Pseudo Dionisio) escribieron en el contexto de las monarquías eclesiales de la Edad Media?

Esta improbable y hasta escandalosa intersección, sugerida aquí, desestabiliza todo un esquema de oposiciones sobre el cual se ha pensado y conceptualizado por mucho tiempo, de modo predominante, el espacio y la praxis de lo político en la filosofía moderna en Occidente; y quizás de manera todavía más dogmática, en ambos lados del debate histórico en Colombia entre el clericalismo “conservador” y el anticlericalismo “liberal” (debate en torno a la educación, la legislación, las instituciones gubernamentales, etc.). La oposición entre la imparcialidad de la razón y la arbitrariedad del sentimiento religioso, entre lo público y lo privado, entre el Estado secular y la Iglesia, entre la democracia republicana y la monarquía eclesial, entre la supuesta neutralidad y generalidad de la ley civil y la fuerza autoritaria y excluyente de la ley presuntamente “revelada”, etc. Sin duda, todas estas oposiciones han sido y son

2 Es Michel Foucault quien define así la concepción kantiana de la Ilustración (“la Ilustración es una actitud”), en uno de dos breves textos que dedicó a hacer una lectura y análisis detenido del artículo de Kant “*Was ist Aufklärung?*” (Foucault 2001, 1). El otro de estos textos es la primera sesión del seminario dictado en el Collège de France en 1983 bajo el título “*Le Gouvernement de soi et des autres*” (Foucault 2008). La lectura de este texto de Kant que desarrollaré en la tercera sección, se inspira en gran medida en este análisis que hace Foucault de este texto de Kant y en la manera como el pensador francés identifica allí ciertas indicaciones cruciales para repensar la cuestión “ética” y la cuestión “política” en su estrecho vínculo; así como en las discusiones sobre *Le Gouvernement de soi et des autres* en el seminario conducido por el profesor Arnold I. Davidson en el otoño de 2008 en The University of Chicago.

aún sumamente pertinentes y necesarias en determinados contextos de análisis y reflexión. Pero es quizás hora también de comenzar a pensar hasta qué punto simplifican, vuelven demasiado estrecha y quizás también en ocasiones distorsionan la reflexión sobre la cuestión del espacio y la praxis de lo político; y en especial la pregunta sobre la compleja relación entre la cuestión religiosa y la cuestión política (fundamentalmente cuando este esquema de oposiciones pretende ser definitivo y exhaustivo). Una de las contribuciones más importantes del pensamiento de Derrida consiste, sin lugar a dudas, en la manera como cuestiona de manera radical y profunda este esquema de oposiciones conceptuales, y revela su carácter inestable, altamente problemático y, en último término, insostenible.

Este cuestionamiento se lleva a cabo al menos en dos direcciones que es necesario distinguir (quizás incluso más necesario distinguir de lo que el mismo Derrida en ocasiones parece reconocer): por un lado, la reflexión sobre lo que Derrida denomina –en una económica formulación tomada de algunos pasajes de Pascal y Montaigne– “el fundamento místico de la autoridad”, fórmula que sirve de subtítulo al texto *Force de loi* (“Fuerza de ley”), de 1993. En esta reflexión insistente,³ Derrida identifica y conceptualiza un inexpugnable residuo “teológico” o “religioso” que sirve como fundamento a la concepción e institución del Estado de Derecho moderno. Un “residuo” que está relacionado no tanto con el hecho evidente (si bien por lo general ignorado) de que en la mayoría de los más influyentes pensadores de la tradición de la filosofía política moderna la pregunta *política* por la constitución y configuración del Estado es inseparable de una posición y una decisión *teológica*,⁴ sino

más bien con lo que Derrida concibe como una violencia constitutiva e intrínseca en la institución de *todo* sistema jurídico y de *toda* legalidad. *Todo* orden jurídico instituido y efectivo sólo lo puede ser en virtud de una cierta fuerza o violencia instituyente, que es constitutiva de la operación misma del *hacer la ley* y del movimiento en el cual esta operación se ejecuta. Pero este movimiento, que es un movimiento de fuerza, de violencia, no puede él mismo ser considerado ni legítimo ni ilegítimo, pues precede, como su condición de posibilidad, la institución del régimen legal que, justamente, proporciona los criterios para determinar esta diferencia. Toda normatividad instituida es instituida por una fuerza instituyente que no puede ella misma ser juzgada como legítima o ilegítima al interior de los criterios determinados por esta normatividad, pues los precede como la condición de posibilidad de esta determinación. Este movimiento de fuerza o de violencia que es, pues, constitutivamente intrínseco a la posición e institución de *todo* sistema normativo, es independiente de las diferencias en la organización del régimen legal y gubernamental en cuestión (democracia republicana o teocracia, régimen parlamentario o monárquico, etc.). Esta primera dirección en la que Derrida cuestiona ese esquema de oposiciones del que venimos hablando consiste, pues, en señalar que en la base de la concepción supuestamente “secular” del Estado moderno, el “Estado de Derecho” y la normatividad que lo estructura, hay un residuo o fundamento teológico, un fundamento, en palabras de Derrida (tomadas de Pascal y Montaigne), “místico”. Pero no es esta dirección la que queremos explorar acá,⁵ sino otra, que se puede

3 Desarrollada también en el curso de una lectura minuciosa y detallada de las filosofías políticas de Kant y Hegel (en *Glas y Du Droit a la philosophie*), y de Hobbes (en el último seminario dictado por Derrida y recientemente publicado: *La bête et le souverain* (2008)).

4 Así, por ejemplo, para Locke el valor ético de “la tolerancia” a partir del cual se hace necesario garantizar jurídicamente el derecho a la libertad en la praxis religiosa, no es en absoluto un valor neutral, sino que es concebido y justificado como un valor fundamentalmente religioso, “cristiano” y, más aún, propio de cierto tipo de cristianismo. En la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant se confronta con la pregunta acerca de cuál es la relación entre una “comunidad ética”, aquella en la cual los miembros se hallan bajo la autoridad de la ley moral, y una comunidad jurídica (histórica). Dado que entre la ley moral y la ley jurídica (o como Kant también la llama, la ley “estatutaria”) hay una diferencia estructural fundamental (la primera exige una conformidad “interna”, la segunda, una meramente “externa”), surge entonces la pregunta acerca de cómo puede una institución histórica, que legisla de manera estatutaria (con leyes que demandan simplemente una conformidad “externa”), promover la consecución de una “comunidad ética”. Que

esta institución sea una “Iglesia” o un “Estado” no hace mucha diferencia para Kant aquí en relación con esta pregunta, cuestión que finalmente resuelve borrando la diferencia fundamental entre la ley moral y la ley jurídica, que es el centro de gravedad de su filosofía moral, para sostener que sólo del “cristianismo” (como “Iglesia” histórica que legisla de manera estatutaria) se puede decir que es una religión moral, y para sugerir también que el “Estado de Derecho” es la etapa más avanzada en el desarrollo de la Iglesia cristiana (argumento con el que anticipa la tesis hegeliana de acuerdo con la cual el Estado es la manifestación histórica del “espíritu absoluto”, es decir, de la “verdad” del cristianismo, etc.). Nada más con estos ejemplos en mente –ejemplos que, por supuesto, sería necesario analizar con mucho mayor detalle del que nos permite acá el espacio disponible–, vale la pena preguntarse cómo es que ha llegado hasta nosotros esa distorsionada oposición que presenta al “Estado de Derecho” moderno como la emancipación de la comunidad política de cualquier fundamento teológico, como la configuración de una comunidad política “secular”.

5 Tenemos que reconocer acá las limitaciones y el carácter necesariamente provisional de este análisis y exposición (demasiado compacto y esquemático), que hemos aventurado en este párrafo, de aquello que Derrida denomina en *Fuerza de Ley*, el “fundamento místico de la autoridad”. Con el fin de atenuar esta provisionalidad quizás sea útil

entrever si tenemos en cuenta la ambivalencia constitutiva que el concepto de lo “místico” adquiere en el pensamiento de Derrida.

Al igual que otros conceptos centrales en la trayectoria de su pensamiento (como *différance*, *trance*, *justice*, *khora*), el concepto de lo “místico” es la indicación de un exceso. Un *exceso* con respecto a la producción del sentido en el lenguaje, y a la capacidad del lenguaje para nombrar y describir denotativamente *lo que sucede* en el mundo; pero también un exceso con respecto a la posición y a la institución de todo sistema de normatividad, de toda *legalidad*. Un *exceso* con respecto a lo que el lenguaje puede nombrar y significar, que es a la vez concebido como un *exceso* con respecto a lo que la norma puede juzgar. En los análisis de Derrida, la función de esta *instancia de exceso* es siempre ambivalente, pues funciona, por un lado, como condición de posibilidad de aquello que excede. Condición de posibilidad del sentido, incluso si en sí misma esta instancia o movimiento excede el sentido; condición de posibilidad de la normatividad institucional, incluso si esta instancia de exceso no puede ser juzgada ni legal ni ilegal, de acuerdo con la criteriología normativa que instituye. Pero, por otro lado, este exceso funciona, no como condición de posibilidad de lo que excede, sino como condición de su imposibilidad; una instancia de exclusión que se resiste irremediabilmente a ser reabsorbida dentro del espacio del significado y de la norma, esto es, una instancia de exceso en la que este espacio encuentra el límite de la imposibilidad de su ejecución. En su primera modalidad esta instancia de exceso, que Derrida conceptualiza

en algunos de sus textos tardíos como “lo místico” (y que en sus textos más tempranos se especifica con motivos tales como *la différance*, o *la trace*), cumple una función *genética* con respecto a aquello que excede (génesis del sentido, génesis de la normatividad). En su segunda modalidad cumple una función crítica (instancia crítica del sentido, instancia crítica de la normatividad).⁶

Como acabamos de señalar, la primera manera como Derrida cuestiona la oposición entre Ilustración y misticismo, entre un espacio político-normativo “secular” y uno “religioso”, entre razón y afecto, entre lo público y lo íntimo, etc., consiste en señalar la función *genética* de esta instancia de exceso, con respecto a cualquier sistema normativo. Pero la segunda manera como Derrida cuestiona esta oposición entre “Ilustración” y “misticismo” consiste, no en señalar una convergencia entre estos dos conceptos en la función genética de *la instancia de exceso* (el fundamento de la autoridad del Estado de Derecho “ilustrado” es “místico”, por ejemplo), sino una convergencia en la función *crítica* de esta instancia. Se trata aquí para Derrida de identificar en la lectura de algunos textos representativos de la tradición del misticismo católico, una cierta práctica del pensamiento y un cierto ejercicio del lenguaje (un cierto tipo de *escritura*) que en algunos de sus estratos ponen en movimiento un impulso político universalista, igualitario, antiautorita-

ofrecer algunas referencias, y dejar abierto un interrogante. Las referencias: en primer lugar, al texto de Walter Benjamin *Kritik zur Gewalt* (“Crítica de la violencia”), en el que Benjamin caracteriza como “mítica” a la *violencia-que-hace-ley*, que es pensada por él como condición necesaria y constitutiva de la existencia de *cualquier* orden jurídico. A pesar de la distancia que Derrida quiere marcar con respecto a la noción Benjaminiana de “violencia divina” (cuyo advenimiento es pensado por Benjamin como la única manera de contra-restar y doblegar la violencia “mítica” que hace-la-ley y preserva-la-ley en el marco de *cualquier* orden jurídico) al final de la segunda parte de *Fuerza de Ley*, dedicada justamente a una lectura cuidadosa de este texto de Benjamin, es claro que la descripción que Derrida quiere hacer de esa “violencia” o “fuerza” instituyente constitutiva de todo sistema normativo determinado (esto es, constitutiva de *todo* orden jurídico, de toda *legalidad* institucionalizada), coincide con el diagnóstico de Benjamin de que el (no) fundamento de *todo* orden jurídico es una violencia “mítica” que hace-la-ley y preserva-la-ley. Segunda referencia: Para un análisis cuidadoso e iluminador de *Fuerza de ley*, y los argumentos allí desarrollados, ver Menke (2005); también me he ocupado de este punto con mayor detalle en “La opacidad moral del sujeto como condición de la Justicia: Derrida leyendo la filosofía moral Kantiana” (Próximo a publicarse en *Reconocimiento y Diferencia*, ed. María del Rosario Acosta). Y en relación al interrogante que aún queda abierto, ver la siguiente nota a pie de página.

6 Por restricciones de espacio, en el curso del presente ensayo sólo podemos señalar, e insistir en la necesidad de marcar, esta distinción entre los dos movimientos implicados de modo constitutivo en aquellas nociones con las que Derrida se propone pensar *la instancia de exceso* con respecto tanto a la producción del sentido en el lenguaje, como a la institución de todo régimen normativo-institucional. La pregunta acerca de cómo pensar la relación entre estos dos movimientos y la medida en la cual pueden o no ser pensados como movimientos *conceptual* y *políticamente* compatibles, sigue siendo una pregunta crucial, e irresuelta, para todos aquellos que nos vemos provocados por el pensamiento de Derrida en la dirección de re-pensar y reconfigurar nuestra concepción de lo ético y de lo político en su compleja interdependencia. Sin poder acá darnos a la tarea de explorar y desarrollar este interrogante con detalle, vale la pena sin embargo simplemente dejarlo formulado en el contexto de esta noción de “lo místico” introducida en un análisis cuyo propósito central es marcar una diferencia clara entre la “justicia” y el “derecho” (*droit*, legalidad), en virtud del carácter excesivo a toda determinación de la primera: ¿cuál sería, pues, la relación entre un tipo de “exceso” y el otro, entre el exceso en virtud del cual la singularidad irreducible de la justicia excede la validez general del derecho (*droit*), de la legalidad, y, por otro lado, el exceso en virtud del cual siempre hay una relación constitutiva e intrínseca entre la legalidad del derecho, y la fuerza o violencia instituyente que excede los criterios normativos determinados por esta legalidad? ¿son el mismo tipo de exceso o son diferentes? Derrida tiende a dejar esta pregunta irresuelta y a enfatizar que no se puede en últimas marcar una diferenciación definitiva entre estos dos tipos de “exceso”. Nuestro gesto en el presente ensayo indica, por el contrario, que para liberar el potencial “crítico” del pensamiento Derridiano sobre lo ético y lo político, es necesario marcar esta diferencia con una mayor insistencia y claridad de la que el mismo Derrida, en ocasiones, acepta.

rio y emancipador, democrático (en suma, un impulso “ilustrado”, en el sentido propiamente kantiano del término, como veremos). Es en esta última convergencia en la que nos concentraremos en lo que sigue, pues lo que está en juego aquí para Derrida es, justamente, la identificación de un cierto tipo de escritura y de una cierta práctica o actitud del pensamiento que provoca o convoca una cierta configuración del espacio de lo político, una cierta comunidad. En este sentido, estos textos místicos pueden, en su peculiar manera de relacionarse con el límite del lenguaje y del sentido (con la instancia de lo innombrable y lo inconocible), ejercitar esa experiencia o modalidad de la escritura y el lenguaje que Derrida llama “literatura”. Y en este ejercicio cumplen una función crítica con respecto a la institución del sentido y de la normatividad, y reconfiguran de esta manera el espacio y las fronteras que constituyen la constitución política de la comunidad. Esto, en aquellos momentos en los que ya no funcionan como textos “teológicos”, sino como *literatura*, y ya veremos también en qué puede consistir un tal desplazamiento interno en la configuración y modulación de estos textos.

II.

La primera razón, pues, para dar cuenta de este sorprendente punto de partida que hemos escogido aquí –con el fin de explorar la infatigable reflexión derridiana sobre la relación entre *la literatura y lo político*– es de carácter estratégico: con este punto de partida intentamos resaltar la manera como esta reflexión cuestiona de modo radical un esquema de oposiciones que se ha vuelto dominante, y dogmático, en nuestra comprensión del espacio y la praxis de lo político, un esquema de oposiciones que se articula en torno a esta dudosa dicotomía entre la “Ilustración” racional y el sentimiento “místico”. Junto a esta intención estratégica, sin embargo, hay también una serie de razones de índole exegético-históricas, como también de índole conceptual, para tomar este punto de partida.

El breve y poco publicitado texto de Kant de 1796 donde aparece la cita que hace las veces de epígrafe es una reflexión sobre la relación entre el “tono” de la filosofía y la temática del “secreto”. Desde un cierto punto de vista este texto de Kant –texto complejo y pleno de sorprendentes giros que no tenemos aquí el tiempo de seguir con detalle– se puede leer como una articulación enfática de la oposición entre “razón” y “misticismo”, una oposición que Kant marca y remarca en muchos de sus textos. El texto es una reseña devastadoramente satírica

de una edición de las cartas de Platón precedida de una introducción escrita por el editor, un tal Schlosser. El esquema de la sátira kantiana en contra de Schlosser es previsible: este último está promulgando, con base en el ejemplo de las cartas de Platón,⁷ la necesidad de una “intuición directa” o una “aprehensión intuitiva o emotiva” de la verdad y del bien. Siguiendo la reseña de Kant, aprendemos que este personaje aboga porque la filosofía reconozca que hay “secretos” que sólo se pueden “sentir” para ser revelados, etc. (Kant 1968c). Kant se lamenta de que haya alguien que pueda sostener una posición así y que se llame a sí mismo con el noble título de “filósofo”, hablando en un “tono” elevado y esotérico. Personajes así amenazan a la filosofía de muerte, y Kant lo repite una y otra vez. El filósofo y un mistagogo como Schlosser deben diferenciarse de manera radical. El primero trabaja arduamente con conceptos, y evita extrañarse en lo suprasensible, de lo que no es posible tener intuición, ni conocimiento, ni revelación alguna. En contraste con el trabajo arduo del filósofo con los conceptos, el mistagogo excusa su desidia en el facilismo de apelar a una iluminación íntima y sentimental. En contraste con el espíritu igualitario del filósofo, el mistagogo es déspota y pretende someter a la gente a su “fe ciega” (Kant 1968c), etc. ¿Significa entonces esto que Kant proclama que la filosofía se olvide de una buena vez por todas de su relación con cualquier “secreto”? No parece ser así. Inmediatamente después del fragmento que hemos usado como epígrafe, Kant insinúa que el problema no es invocar o no el motivo del “secreto”, sino más bien identificar bien cuál es el “secreto” apropiado con el que el pensamiento debe entrar en relación, y cuál es la relación apropiada con el mismo. Kant asocia el “secreto” con la libertad:

Esta pregunta [por la posibilidad de la “ley moral”] conmueve el alma entera a través del asombro ante la grandeza y la sublimidad de la disposición de la humanidad, y al mismo tiempo *la impenetrabilidad del secreto que guarda* (porque la respuesta: ‘es la libertad’, sería tautológica, precisamente porque *la libertad constituye el secreto mismo*) [énfasis mío] (Kant 1968c, 8:402-3).

Este asombro ante la idea de la libertad como el “secreto mismo” no es del todo asombroso. Recordemos que al final de la *Fundamentación* Kant reconoce el carácter incomprensible de la libertad, condición

7 Quizás particularmente con base en la Carta Séptima en la que Platón anuncia la necesidad de abandonar la dialéctica para acceder a la contemplación superracional de la verdad.

última de la posibilidad del imperativo categórico, y afirma que de ella sólo se puede comprender que no puede ser comprendida: “[...] de este modo, no comprendemos, ciertamente, la necesidad incondicionada práctica del imperativo categórico, pero comprendemos, sin embargo, su *incomprensibilidad* [wir begreifen aber doch Seine *Unbegreiflichkeit*], lo cual es todo lo que puede exigirse de una filosofía que aspira a llegar con principios hasta el límite de la razón humana” (Kant 1968b, 4: 463). La libertad, pues, es concebida por Kant como un “secreto” incomprensible, y al pensarla la razón se ejerce a sí misma en su “límite”. La revelación íntima (pseudo-mística) del “secreto” proclamada por el mistagogo Schlosser, contra el cual Kant dirige su ataque, no se contrapone a la inteligibilidad y universal transparencia de la comunicación racional, como podría suponerse en un principio. Se trata para Kant, por el contrario, de contraponer a esta relación con “el secreto” promulgada por su contemporáneo mistagogo neoplatónico, una relación que implica una “intuición directa” o una “revelación” del mismo, y, por lo tanto, pretendería arrogarse para sí un privilegio epistémico, *otra* relación con *otra* modulación del “secreto”. En esta otra modalidad “el secreto” nunca se revela ni se ofrece a sí mismo, a nadie, para ser aprehendido como tal. Permanece impenetrable. Y la relación con este “secreto” no es de orden epistémico, sino de orden exclusivamente práctico: produce una inflexión de la voluntad, un tipo de conducta y comportamiento, una actitud. A esta *actitud* Kant la llama “libertad”. Una “libertad” que es ella misma un secreto radical (que no revela nada, que no da nada), y en la que la razón intensifica su relación con su propio límite.

Y es justamente a partir de este vínculo entre el “secreto” y la “libertad” que Derrida reflexiona sobre la especificidad de la *literatura*. Al final de *Passions* –un texto de 1993 dedicado en su mayor parte a reflexionar sobre las distinciones conceptuales centrales y distintivas de la ética kantiana, y a elaborar la temática concerniente a la relación entre el concepto kantiano del *deber* (el “respeto por la ley”) y el “secreto”– Derrida nos ofrece una de las más explícitas exposiciones de su concepción de la relación indisoluble entre un cierto concepto de *literatura* y un cierto concepto de *democracia*. Esta relación se articula, justamente, como el vínculo entre la instancia del “secreto”, por un lado, y el ejercicio o la práctica de la “libertad”, por el otro. Hacia el final de este texto Derrida formaliza algunos enunciados acerca de este “secreto”, a la meditación sobre el cual lo ha conducido la reflexión sobre los conceptos kantianos del *deber* y

del *respeto por la ley*,⁸ enunciados en los que se trata de diferenciar este “secreto” que estaría aquí en juego, de lo que normalmente asociamos con ese nombre: este “secreto” no es nada oculto debajo o detrás de lo manifiesto, nada disimulado en la sombra de lo que aparece. Nada escondido detrás de un velo. No funciona en el registro de la verdad o del conocimiento al que pertenecen estas oposiciones entre lo oculto y lo manifiesto, lo encubierto y lo revelado. Este “secreto” no nombra nada, no designa cosa ni fenómeno alguno, sino que es precisamente lo que no puede nombrarse, lo que excede la capacidad denotativa de cualquier nombre, lo que se resiste al nombre, lo que no se revela nunca como tal, etc. Este “secreto” no es nada íntimo o personal, ningún evento psicológico determinando el “yo” profundo, sino precisamente aquello que quiebra y disloca irreparablemente la identidad y unicidad del “yo”, y pone al sujeto en relación con lo absolutamente otro. Y luego de formular esta serie de enunciados Derrida termina su texto confesando su gusto “incondicional” por la literatura, y aclarando que con ello no se refiere a un cierto género o clase de libros en lugar de otros (libros de historia o de filosofía, por ejemplo), ni tampoco al placer provocado por la narración, sino a la literatura como el lugar del “secreto absoluto”:

[...] pero si, sin amar la literatura en general y por ella misma, yo amo algo en ella que no se reduce ciertamente a alguna cualidad estética, a alguna fuente de gozo formal, esto sería *en el lugar del secreto*. Esto sería en el lugar del secreto absoluto. Allí estaría la pasión (Derrida 1993a, 64).

Con el fin de especificar un poco mejor a lo que se refiere aquí con el término “literatura”, Derrida procede a establecer una distinción entre *la literatura*, por un lado, y la poesía o las *belles lettres*, por el otro. Al contrario de estas últimas, la literatura sería una institución posible solamente en el contexto histórico de aquello que vagamente llamamos la “modernidad”; en particular, en el contexto histórico de ciertas estructuras jurídico-legales específicas e históricamente condicionadas que regulan y controlan de cierta manera la circulación y divulgación de los textos impresos dirigidos al público. Estas estructuras jurídico-legales tienen que ver con la institución universitaria, la in-

8 Recordemos que esta definición kantiana del supremo criterio ético tiene la extraña consecuencia de volver al sujeto inaccesible a sí mismo, en el sentido de que se vuelve imposible determinar con certeza si su conducta es ética o no, y, en consecuencia el valor moral de una acción se vuelve, en última instancia, un “secreto” absoluto. Ver Kant (1968b, 4: 406-407).

industria editorial, los periódicos, los derechos de autor, etc.; pero, sobre todo (y es esta institución jurídica históricamente determinada en la que Derrida quiere poner el mayor énfasis), tienen que ver con el “derecho a decirlo todo”, un derecho circunscrito en la estructura jurídica del Estado moderno. Pero en el caso de la literatura esta “libertad” de decirlo todo garantizada por este “derecho” (el derecho a la libre expresión, a la crítica, a cuestionar públicamente cualquier dogma o doxa, etc.) adopta una cualidad paradójica.

En el caso de la escritura literaria, y ésta sería su especificidad, esta libertad de decirlo y cuestionarlo todo es una en la que la identidad del sujeto consigo mismo y la transparencia del sujeto en el ejercicio del lenguaje desaparecen tras la polifonía de voces, y la opacidad radical de la intencionalidad significativa, que caracterizan al texto literario. Un caso evidente de esta opacidad es la novela. Cada personaje en una novela, por ejemplo, tiene su propia voz, y esta voz no habla en nombre del autor; este último no tiene necesariamente que responder ni dar cuenta de lo que dicen los personajes de su novela *a título propio*; por el contrario, la intención autorial desaparece o se disimula hasta el punto de hacerse indescifrable en la polifonía, la ambigüedad y la irresolución del texto literario. La literatura, pues, en cuanto institución histórica posible sólo en un cierto marco jurídico, implica esta libertad de decirlo todo, de analizar y cuestionar cualquier aseveración, dogma o presuposición. Pero en el caso del texto literario esta libertad crítica está indisolublemente ligada al respeto por el “secreto” que no se deja decir, ni se deja entender; y, por lo tanto, es también la libertad de no violentar este “secreto” pretendiendo traducirlo o reducirlo *todo* a un significado transparente e inteligible. Este “secreto” que, como dijimos, consiste en una cierta opacidad radical e insuperable en la intención significativa del texto literario. Una opacidad que no se manifiesta exclusivamente en la polifonía de voces de la novela, sino que tiene que ver, en un sentido más general, con una ruptura o desprendimiento de la enunciación lingüística de la intencionalidad significativa de su autor. Y esta ruptura o dislocación irreparable en la intención significativa es el “secreto” (Derrida 1993a, 68).

Esta paradójica simultaneidad entre la libertad de decirlo todo y cuestionarlo todo, por un lado, y la libertad que le es también inextricable a la literatura de respetar el “secreto” de manera incondicional —es decir, de reconocer e intensificar, a través de la experiencia del lenguaje que provoca, la insistencia performativa del límite del sentido y de la razón (la insistencia de aquello que

no se puede significar ni entender ni hacer inteligible)— también la formula Derrida en términos de una “juridicidad subversiva” (Derrida 1985) distintiva del texto literario. Esta “juridicidad subversiva” se puede también apreciar desde un punto de vista *ético*, puesto que, así entendido, el ejercicio y la práctica del texto literario ponen en ejercicio una extraña y paradójica configuración de la responsabilidad: por un lado, el derecho a decirlo y cuestionarlo todo de manera pública —el derecho incondicional a la crítica de las convenciones y las instituciones establecidas, que hace posible la escritura literaria y a la cual responde el impulso crítico que la anima— opera como un imperativo y acentúa hasta el extremo la responsabilidad de pensar por uno mismo (de nuevo, volvemos acá a la concepción kantiana de esa actitud implicada en el evento de la Ilustración: “atrévete a pensar”); pero, por otro lado, dada la opacidad radical de la intencionalidad significativa en el texto literario que consiste en el ejercicio del lenguaje al límite de lo decible y lo comprensible, y en la intensificación de ese límite, de ese “secreto” radical que se resiste a la inteligibilidad; dada la dislocación en la identidad del sujeto que esta opacidad introduce, y la imposibilidad del sujeto de reconocerse a sí mismo, de dar cuenta de sí mismo, de responder por sí mismo —en virtud de una radical extrañeza y de un enigma indescifrable que lo separa de sí mismo e introduce en el “sí mismo” la fisura de una alteridad radical—, se abre y se intensifica en el ejercicio de la escritura literaria el espacio de una irresponsabilidad insuperable. Esta escritura es la experiencia de un límite del sentido, en virtud del cual el sujeto no puede comprenderse a sí mismo, no puede ser dueño de sí ni dar cuenta de sí. La hiperresponsabilidad introducida por el derecho de decirlo y cuestionarlo todo se da, entonces, simultáneamente con la hiperirresponsabilidad de no poder, en últimas, dar cuenta de uno mismo ni entenderse a uno mismo. La irresponsabilidad que surge cuando la “identidad” del uno mismo se disloca irreparablemente con la insistencia performativa del “secreto”.

Asociado a esta responsabilidad paradójica está, pues, el hecho de que la escritura literaria es un ejercicio del pensamiento y del lenguaje cuya *fuerza* consiste, justamente, en su actuar en una posición de exceso con respecto a toda normatividad institucional, en cruzar todas las fronteras de inclusión y exclusión, de legitimidad o ilegitimidad marcadas por ésta o aquella configuración institucional. La literatura es concebida por Derrida, justamente, como una institución paradójica que desborda y deshace las fronteras de lo institucional. Institución, puesto que su existencia depende de una serie de

sistemas legales históricamente determinados (la industria editorial, la Universidad, el Estado que garantiza la “identidad” y “nacionalidad” del autor, y su “derecho” a pensar y a decirlo todo, etc.). Pero una “institución” que se deshace a sí misma, puesto que el carácter distintivo de su ejecución, la modalidad específica de la escritura literaria, consiste en cruzar o suspender las fronteras de todo régimen institucional o legal. En una entrevista Derrida describe en estos términos lo que desde el comienzo de su trayectoria filosófica produjo su fascinación hacia el fenómeno del texto literario:

[...] me parecía, de un modo confuso, que la literatura era la institución que le permite a uno decirlo todo, en todas las formas. El espacio de la literatura no es sólo aquel de una ficción instituida, sino también de una institución ficticia que en principio le permite a uno decir todo. [...] Decir todo es romper con las prohibiciones. Liberarse a uno mismo [*s' affranchir*] en todos los campos en los que la ley puede imponer la ley. La ley de la literatura tiende en principio a desafiar o suspender la ley. Le permite entonces a uno pensar la esencia de la ley en la experiencia de este “todo por decir”. Es una institución que tiende a sobrepasar la institución (Derrida 1992, 36).

En ocasiones, Derrida también se refiere a este espacio paradójico de la “juridicidad subversiva” distintiva del texto literario en términos de “la ley sin ley de la ficción” (Derrida 1987). La estructura de esta “ley sin ley”, de esta institución que se subvierte o se deshace a sí misma en el proceso de su ejecución, es la estructura de lo que Derrida llama en otros contextos “la deconstrucción”. Ese movimiento en la ejecución o la escritura de un texto en virtud del cual el texto mismo subvierte o desestabiliza su propio significado y su propia intencionalidad significativa. Ese movimiento en la posición de la ley instituyente e institucional, en la que la ley subvierte o desestabiliza su propia fuerza normativa. Esta expresión para designar el movimiento de *la deconstrucción*, “la ley sin ley de la ficción” (o “la ley sin ley de la escritura”, diría más bien el Derrida temprano), aparece en el curso de un texto titulado *Dénégations: Comment ne pas parler*, de 1987, en el que Derrida reflexiona sobre la relación compleja entre su trabajo filosófico y aquella tradición de pensamiento en la historia de la teología cristiana denominada de manera vaga y problemática con la rúbrica de la “teología negativa”.

A través de la lectura de algunos textos paradigmáticos en esta tradición, textos de místicos medievales como Meister Eckhart y Pseudo Dionisio, Derrida está interesado

en identificar, por un lado, el potencial deconstructivo de la práctica escritural ejercitada en estos textos, es decir, la manera como en estos textos actúa “la ley sin ley de la ficción”, ese tipo específico de escritura llamada *literatura*, y esa estructura en la ejecución de un texto llamada “la deconstrucción”. Por otro lado, Derrida quiere también señalar la distancia insalvable entre la orientación y la finalidad *teológica* de estos textos, y la operación de la deconstrucción. En su lectura, la orientación *teológica* de estos textos interrumpe el potencial deconstructivo que ejerce su escritura en algunos de sus movimientos y sus gestos. Se trata entonces, para Derrida, de marcar esta diferencia entre la teología mística y la literatura, a pesar de la proximidad que hay entre ellas, en virtud de que ambos tipos de escritura se ejecutan como una cierta relación con “el secreto”, una cierta relación con el límite del sentido y la razón, el límite de lo decible y lo comprensible. La diferencia estaría entonces en el modo en el que la escritura, en cada uno de estos casos, se relaciona con este “secreto” y con este límite. Se trataría entonces acá de diferenciar dos posibles modalidades o modulaciones de esta insistencia del “secreto” en la práctica del lenguaje, en el ejercicio de la escritura (así como para Kant, en su discusión con el mistagogo Schlosser, se trata de diferenciar dos modalidades distintas de la relación entre la filosofía y el “secreto”). Esta diferencia adquiere un carácter *político*. ¿En qué sentido? En el sentido de que se trata de afirmar aquí una cierta configuración de lo universal, una universalidad radical asociada con una modalidad del “secreto” en la que éste se resiste a ser reintegrado en un esquema revelatorio y redentor, y en esta resistencia provoca el cruce, la suspensión, de todas las fronteras que organizan el espacio sociopolítico. Una universalidad irrestricta (sin fronteras) que se configura como *otra* manera de (com)partir el secreto. Un secreto que no castiga, que no promete, que no da nada y no se da a sí mismo.

Nos resta, en la última parte de este ensayo, bosquejar algunos de los rasgos centrales de la lectura que hace Derrida de algunos textos de Angelus Silesius –poeta místico alemán del siglo XVII–, en el texto de 1993 *Sauf le nom* (“Salvo el nombre”), en contrapunto con algunos pasajes del texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?”, para explorar esta extraña confluencia entre una universalidad sin restricción y el “secreto” absoluto, cuya insistencia performativa cruza y suspende las fronteras de todo régimen institucional o legal. Esta confluencia que nos trae de vuelta al comienzo, a la extraña convergencia entre los dos epígrafes que a la vez orientan y desorientan el presente ensayo, la extraña convergencia entre una cierta Ilustración y un cierto misticismo.

III.

Derrida aborda la pregunta por la relación entre la literatura y lo político, pues, como una cierta modificación e inflexión dentro de la pregunta por lo “teológico-político”, pregunta que desarrolla, entre otros textos, en el breve ensayo de 1993 titulado *Sauf le nom*, dedicado en su mayor parte a una lectura de los escritos de Angelus Silesius. Derrida afirma, en efecto, que esta lectura está orientada como una reflexión en torno al vínculo en el que se entrelazan dos problemas: por un lado, el problema *teológico* concerniente a la imposibilidad de conocer o nombrar a Dios, y cómo esta imposibilidad puede ser ejercitada en la ejecución de una modalidad distintiva del pensamiento y de la escritura, como sucede en el caso de la escritura de Silesius. Y, por el otro lado, el problema *político* concerniente a la constitución y configuración de la comunidad, al carácter del ser-en-común que la define y marca las fronteras entre su adentro y su afuera, los mecanismos de poder a través de los cuales estas fronteras son protegidas, y las maneras como estas fronteras pueden cruzarse, transgredirse. El propósito de esta meditación “teológico-política” en la intersección en la que se cruzan estos dos problemas sería, sostiene Derrida, especificar y proponer una alternativa ético-política, la alternativa, justamente, de pensar y ejercer la comunidad política *de otro modo*: “quisiera hablar de *otra* comunidad [...]; quisiera hablar de *otro* ser-en-común [...], de *otra* conjunción de singularidades, de *otra* amistad” (Derrida 1993b, 38).

Este *de otro modo*, a su vez, oscila entre una función adjetival y una función adverbial. Esto es, modifica el sustantivo “comunidad” y lo que este sustantivo significa o puede significar, como en la cita anterior. Pero a la vez modifica, adverbialmente, el “acto” mismo del pensar. Esta modificación adverbial en la práctica y el ejercicio del pensamiento que estaría en juego en este *de otro modo* es caracterizada al comienzo de este texto, cuando Derrida reflexiona sobre un comentario sobre la poesía mística de Silesius hecho por Leibniz (y citado luego por Heidegger), en el que Leibniz afirma que esta poesía contiene “muchas metáforas difíciles” que bordean peligrosamente con el ateísmo.⁹ Reflexionando sobre la conexión, implícita en el comentario de Leibniz, entre la “peligrosa” dificultad

de la escritura apofática¹⁰ de Silesius y la transgresión de una frontera, Derrida sostiene:

Éste es uno de los rasgos esenciales de toda teología negativa: el paso hacia el límite, luego el cruce de una frontera, incluida la de la comunidad, y, por lo tanto, de una razón o de una razón de ser [*raison d'être*] sociopolítica, institucional o eclesial (Derrida 1993b, 18).

Derrida llama aquí a la frontera sociopolítica una “razón de ser” institucional, *i.e.*, la razón por la que una institución *es*: la institución *es*, existe, para marcar y proteger una *frontera*, la frontera entre su adentro y su afuera. ¿Cómo es el “acto” del pensar modificado en el *cruce de la frontera sociopolítica*? ¿Qué significa cruzar o transgredir esta frontera, o las fronteras de lo institucional como tal, y cómo puede el acto mismo del pensar ejercer este movimiento? Con el fin de abordar estas preguntas, es necesario primero identificar algunos de los rasgos estructurales implícitos en el juicio que hace Leibniz sobre la poesía mística de Silesius, para así apreciar mejor la modificación distintiva de esta estructura en la reformulación que hace Derrida de la misma en su descripción de la escritura de Silesius que acabamos de leer. En la advertencia de Leibniz sobre la escritura apofática del místico alemán, el límite que separa “lo seguro” de “lo peligroso” es marcado por un juicio que contrapone dos diferentes tipos de pensamiento-escritura: uno orientado de modo *seguro* hacia la *creencia* (Leibniz llamaría a esta práctica indistintamente filosofía o teología), y otro orientado de modo *peligroso* hacia el ateísmo (la escritura de Silesius, a los ojos de Leibniz). Pero, y esto es lo interesante, para que este juicio (juicio en última instancia ético) que separa un ejercicio del pensamiento-escritura *seguro*, de uno *peligroso*, pueda llevarse a cabo y tener lugar, con el fin de proteger lo “seguro” de ser puesto en peligro, es necesario remover o levantar otro tipo de límite. Esto es, el límite epistémico en virtud del cual la escritura apofática ejercitada en el texto de Silesius se encuentra con “Dios” como lo incomprensible y lo inefable. Para que el límite o la partición que separa la escritura “segura” de la escritura “peligrosa” —y que contrapone de manera normativa la una a la otra— sea marcado, el límite epistémico que separa a Dios del alcance del conocimiento, el lenguaje y

9 De hecho, uno podría aventurarse a reconstruir la lógica “racionalista” sobre la base de la sospecha expresada por Leibniz acerca de este “peligro” en la formulación de una pregunta como ésta: “Si sólo se puede entender o nombrar a Dios entendiendo o nombrando lo que Dios no es, ¿cómo es posible saber si Dios es algo o nada?”.

10 Por pensamiento apofático entendemos aquí simplemente aquel en el cual se enfatiza la imposibilidad de conocer o entender a Dios, o lo incondicional, pero que se relaciona con esta imposibilidad como la indicación misma de un cierto tipo de comportamiento, *praxis*, modo de ser, distintivo.

el sentido debe ser borrado y levantado. Diferenciamos claramente entre estos dos tipos de “límite”. Llamemos al límite que hace imposible el conocimiento y el significado, *el límite del sentido*. Llamemos al límite marcado por el juicio normativo que separa “lo seguro” de “lo peligroso”, *la frontera sociopolítica*. El primero opera en un eje epistemológico, el segundo, en un eje social.

Este esquema está ya operando en la breve advertencia de Leibniz sobre el peligro de la poesía mística de Silesius. Lo que Derrida hace en el pasaje que acabamos de citar es delinear la modificación o el desplazamiento de este esquema que se lleva a cabo en la escritura de Silesius, según su lectura. Esta modificación consiste en lo siguiente: se invierte la relación entre estos dos límites, *el límite del sentido* y *la frontera sociopolítica*, y entre los dos ejes en los que cada uno opera. Mientras que en la estructura del juicio de Leibniz *la frontera sociopolítica* se instituye y se marca –en la medida en que *el límite del sentido* se borra y se levanta–, en la escritura apofática de Silesius, por el contrario –según la lectura de Derrida–, *la frontera sociopolítica* (i.e., la norma) se cruza y se transgrede, en la medida en que *el límite del sentido* se acentúa y se enfatiza.

Pareciera entonces *como si*, sorprendentemente, al seguir algunas implicaciones de la pregunta que orienta la lectura que hace Derrida de los escritos de A. Silesius, llegáramos a la conclusión de que esta escritura “mística” puede leerse como si abordara una serie de preguntas que suenan justamente como el tipo de preguntas que Kant plantea en su reflexión acerca del significado de la Ilustración: ¿cómo puede un pensamiento que se encuentra con –y se ejercita en– su límite (y esto es precisamente lo que Kant entiende como la filosofía *Crítica*) suspender o transgredir las fronteras del encuadre sociopolítico? ¿Y cómo puede la idea misma de la “comunidad” política pensarse más allá de estas fronteras institucionales? Y, en efecto, una lectura pausada del famoso artículo de Kant “Was ist Aufklärung?”, publicado en 1784, nos enseña no sólo que el tipo de preguntas abordadas allí coincide con la estructura de la problemática “teológico-política” que en la lectura de Derrida es suscitada de manera aguda por la escritura de Silesius, sino que incluso la misma estructura o configuración de lo “teológico-político” es afirmada y ejercitada en ambos casos. Una estructura que vincula el movimiento de una apófasis radical con el gesto crítico y con la apertura de un espacio de lo universal en *el cruce de la frontera sociopolítica o institucional*. En otras palabras, una estructura en la cual una cierta práctica de la escritura modificada por la intensificación del lí-

mite del sentido cruza las fronteras institucionales en el espacio de lo sociopolítico, y en este cruce reconfigura este espacio, i.e., la configuración de la “comunidad”. En el texto “¿Qué es la Ilustración?” Kant está interesado, como sabemos, en describir y defender un cierto uso “público” de la razón, que consiste justamente en lo que venimos llamando *el cruce (o la suspensión) de la frontera sociopolítica*, una frontera que Kant concibe como el encuadre de la normatividad institucional. A través de una cierta práctica específica del pensamiento-escritura que Kant denomina “el uso público de la razón”, se configura un cierto espacio de “lo público” que no sólo es claramente diferente de una concepción más estrecha de la esfera de “lo público” –que se define en términos del “interés público” promovido y protegido por la regulación y el control institucional del comportamiento de los individuos (control ejercido por el legislador, el doctor, el pastor)–, sino *otro* espacio de “lo público” que, además, debe ser reafirmado en contra de esta concepción estrecha:

Por el uso público de la razón entiendo aquel uso que debemos hacer de ella como investigadores [Gelehrte] ante el público entero del mundo de lectores. Lo que llamo el uso privado de la razón es aquel uso que uno hace de ella en un cierto puesto u oficio civil con el que uno ha sido encomendado. Ahora, para muchos asuntos conducidos en vista del interés de la comunidad, un cierto mecanismo es necesario, por el cual algunos miembros de la comunidad deben comportarse de modo meramente pasivo, para ser dirigidos por el gobierno hacia fines públicos, a través de una unanimidad artificial [...] Pero en la medida en que el sujeto se considera a sí mismo también como miembro de la comunidad en su totalidad o de la sociedad de ciudadanos del mundo, y así su capacidad de investigador se dirige al público en el sentido apropiado del término, puede ciertamente argumentar sin por ello “lastimar” los asuntos asignados a él en parte como miembro pasivo (Kant 1968a, 8: 37) [Subrayado propio].

¿No es este movimiento por el cual el sujeto se sitúa a sí mismo en el espacio de lo universal insinuado acá por las intrigantes formulaciones “el mundo de lectores” o “la sociedad de ciudadanos del mundo”, el mismo movimiento *universalizante* prescrito por el imperativo categórico (i.e., la “ley moral”)? ¿Acaso no suscitan estas formulaciones (“el mundo de lectores”/ “la sociedad de ciudadanos del mundo”), en su carácter intercambiable, la intrigante pregunta de qué puede querer decir ser un ciudadano en cuanto escritor-

lector más allá de las fronteras de cualquier Estado, o de cualquier encuadre institucional? ¿Y estas dos preguntas en conjunción no suscitan acaso otra pregunta, la pregunta de si hay quizás una manera de escribir en este espacio, o de situarse uno mismo allí como un sujeto-escritura, que no corresponde con lo que normalmente asociamos al término “escritura”, sino que se refiere más bien a esa peculiar inflexión del sujeto que Kant piensa bajo el nombre de “la ley moral”? ¿Una inflexión que consiste, como hemos visto, en una cierta intensificación del *límite del sentido*?

Sin tener aquí el espacio para abordar estas preguntas, al menos pareciera *como si* lo que estuviera en juego para Derrida en su lectura de la poesía mística de A. Silesius –i.e., la relación entre una cierta práctica de la escritura modificada o flexionada por una acentuación del *límite del sentido*, y la apertura de la posibilidad de configurar y ejercitar la comunidad política *de otro modo*– fuese lo mismo que está en juego para Kant en su intento de responder a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. En ambos casos, el *otro modo* de esta *otra* comunidad se constituye a través del movimiento del *cruce de las fronteras sociopolíticas* de todo encuadre institucional, de toda normatividad social. Así lo insinúa Derrida explícitamente en una referencia al “espíritu de la Ilustración” en el curso de *Sauf le nom*, en la que Derrida describe este cruce de fronteras como una “ruptura del contrato social”, una ruptura que es simultáneamente el movimiento hacia una cierta universalidad radical y la intensificación de la pasión, la pasión del “secreto”:

[...] esta ruptura del contrato social pero como proceso de universalización (una cierta especie de espíritu de la Ilustración), esto es lo que se reproduce regularmente [...] como disidencia o herejía [...] otra figura de la pasión (Derrida 1993b, 86).

Con el anuncio de esta disidencia volvemos entonces a la “ley sin ley de la ficción”. A lo que esta “ley sin ley” nos convoca es a repensar, de manera radical, la relación entre lo “universal” y el “secreto”. Entre un cierto espíritu de la “democracia” y el límite del lenguaje y del sentido. Este “secreto” no es lo más íntimo, ni lo más personal. Por el contrario, es la apertura a una universalidad y un espacio de lo público sin restricciones, sin condiciones, sin todas aquellas fronteras institucionales cuya función constitutiva, cuya *legislación*, consiste precisamente en marcar el límite entre su adentro y su afuera. ¿Cómo conceptualizar la especificidad del tipo de “universalidad” que para Derrida (que sigue en este impulso a Kant quizás más

de lo que él mismo reconoce) se ejercita en esta relación intensificada con “el secreto”, una en la que “el secreto” se desteologiza y, por lo tanto, deja de ser “uno”, partiéndose y escindiéndose internamente de tal modo que ya no puede ser designado por “un” solo nombre (el nombre “Dios”, por ejemplo), partiéndose para poder ser universalmente (com)partido, sin restricciones? ¿Cómo conceptualizar esta universalidad que no excluye una cierta singularidad irremplazable, y un cierto “secreto” impenetrable, sino que, por el contrario, se configura gracias a éstos?

En respuesta a esta pregunta que permanece aún como un reto y un camino abierto, Derrida ofrece y elabora su idea de la *literatura*. La literatura modifica de tal manera la estructura del guión que junta los dos términos en lo “teológico-político”, que la instancia apofática de lo incomprensible y lo inefable partiéndose internamente ya no acepta el nombre “Dios”, deja de ser teología y se ejercita como ficción; y en la que lo político, ya no se constituye por las fronteras y los bordes que marca la institución de la norma, deja de ser *policy-making* y se ejercita como ficción. En esta ficción que no es una utopía, ni tampoco un proyecto calculable, sino la urgencia impostergable de una cierta *escritura* que sucede en cada momento. La ficción quizás ya insinuada en el “como si” que introduce cada una de las formulaciones kantianas del imperativo categórico en la *Fundamentación*: “actúa *como si* [handle so, *als ob*]...” (Kant 1968b, 4: 421). Ficción en virtud de la cual se anuncia la extraña confluencia entre los dos epígrafes con los que comenzamos, una confluencia en la que parece *como si* se cruzara la frontera entre la filosofía y la literatura, entre una cierta ilustración y un cierto misticismo, entre Europa y Suramérica, entre una cierta razón y una cierta superstición, entre las obras inmortales de la cultura occidental y un soneto anónimo en el reverso de una estampilla en un puesto ambulante en el barrio Veinte de Julio, en el sur de Bogotá. ☒

REFERENCIAS

1. Derrida, Jacques. 1972. La Double Séance. En *La dissemination*. París: Editions Seuil.
2. Derrida, Jacques. 1984. *Deux mots pour Joyce*. París: Galilée.
3. Derrida, Jacques. 1985. Prejugés – Devant la loi. En *La Faculté de Juger*, ed. Colloque de Cerissy, 87-141. París: Éditions de Minuit.

4. Derrida, Jacques. 1986. *Schibboleth: pour Paul Celan*. París: Galilée.
5. Derrida, Jacques. 1987. Comment ne pas parler: Dénégations. En *Psyché: Invention de l'autre*, 535-595. París: Galilée.
6. Derrida, Jacques. 1992. This Strange Institution Called Literature: An Interview with Jacques Derrida. En *Jacques Derrida: Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, 33-76. Londres: Routledge.
7. Derrida, Jacques. 1993a. *Passions*. París: Galilée.
8. Derrida, Jacques. 1993b. *Sauf le nom*. París: Galilée.
9. Derrida, Jaques. 2008. *Séminaire: La bête et le souverain*. París: Galilée
10. Foucault, Michel. 2001 [1984]. What is Enlightenment? (Qu'est ce-que les Lumières?). En *Dits et Ecrits, Vol II*, 1381-1397. París: Gallimard.
11. Foucault, Michel. 2008. *Le Gouvernement de soi et des autres* (Cours au Collège de France, 1982-1983). París: Gallimard.
12. Kant Immanuel. 1968a [1784]. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? En *Kants Werke: Akademie-Textausgabe. Vol. 4*, 33-42. Berlín: Walter de Gruyter & Co.
13. Kant, Immanuel. 1968b [1785]. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. En *Kants Werke: Akademie-Textausgabe. Vol. 4*, 385-465. Berlín: Walter de Gruyter.
14. Kant, Immanuel. 1968c [1796]. Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie. En *Kants Werke: Akademie-Textausgabe. Vol. 8*, 387-406. Berlín: Walter de Gruyter.
15. Menke, Christoph. 2005. *Reflections on Equality*. Palo Alto: Stanford University Press.
16. Poeta anónimo. No me mueve, mi Dios, para quererte <http://www.franciscanos.org/oracion/nomemueve.html>.